

Sobre a metafísica do tempo de Bergson*

Max Horkheimer

A dissociação entre ciências especializadas e filosofia, esta entendida como síntese unitária dos conhecimentos em geral, teve início já na Antigüidade. Em fins da época burguesa, este processo, relacionado com a industrialização crescente, acelerou-se de tal modo que não parece restar para a própria filosofia mais nenhuma tarefa. Se, com este desenvolvimento, todos os interesses teóricos importantes da sociedade tivessem se transferido para os empreendimentos científicos reinantes, então só caberia hoje à filosofia ocupar-se de algumas questões específicas das ciências especializadas não abordadas por outras disciplinas. Mas vale para a ciência o mesmo que para os demais setores produtivos da sociedade contemporânea. Em razão da forma anárquica e irracional com que se realiza o processo de vida social, a moderna divisão de trabalho – vigente nas indústrias, nos setores da economia e nas esferas culturais – trouxe consigo não somente a libertação dos grilhões feudais, mas também, em medida crescente, sua dissociação dos interesses da sociedade como um todo. Forma e conteúdo, métodos e objetivos dos empreendimentos científicos não guardam mais nenhuma relação

* O ensaio *Zu Bergsons Metaphysik der Zeit* foi originalmente publicado na *Zeitschrift für Sozialforschung*, Paris, ano 3, caderno 3, p. 321-42, 1934. Na edição das obras completas de Max Horkheimer (*Gesammelte Schriften*, organizada por Alfred Schmidt e Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt a. M., Fischer Taschenbuch, 18 v., 1985-1991) ele comparece no terceiro volume, *Schriften 1931-1936*, pp. 225-48. Nesta edição ele recebeu, em nota de rodapé, o extrato de uma carta de Bergson endereçada a Charles Bouglé datada de 24 de janeiro de 1935, em que se lê: "... *La Zeitschrift m'a fait beaucoup d'honneur en me consacrant un article entier, celui de M. Horkheimer... Je ne puis malheureusement discuter tout au long la belle étude 'Zu Bergsons Metaphysik der*

verificável com as necessidades dos homens. Parece acidental se e até que ponto os resultados do trabalho em geral possuem um valor social. Diante deste fato, não há nenhum motivo para acatar a estrutura interna e externa que a ciência assumiu, especialmente nos últimos cem anos, como sendo a figura correta do conhecimento atualmente necessário e realizável e, com respeito à filosofia, nenhum motivo para meramente se contentar em fundamentar logicamente, classificar e consagrar as disciplinas e seus métodos. Por meio desta limitação proclamada na Alemanha desde a última terça parte do século XIX, do neokantismo até moderna lógica da ciência, não somente se justifica a absolutização dos métodos das ciências especializadas como a única postura teórica possível, mas também se promove o estreitamento de horizonte, o empobrecimento de conteúdo, o retrocesso reflexivo e moral da ciência oficial.

Contra esta filosofia epistemológica que acoberta a alienação entre os grandes interesses sociais e a ciência, as novas escolas metafísicas puderam fertilizar as ciências, quer graças a uma crítica positiva, quer por dedicar-se a problemas descuidados pela ciência. O fato de

Zeit'. Elle témoigne d'un sérieux approfondissement de mes travaux en même temps que d'un sens philosophique très pénétrant. J'aurais bien de la peine, naturellement, à accepter les objections que M. Horkheimer élève sur un certain nombre de points. Les unes viennent de ce que l'auteur prend l'élan vital pour une hypothèse, alors que c'est un résumé empiriquement obtenu de nos connaissances et de nos ignorances (comme je l'ai montré dans les pages 115-120 de mon avantdernier livre 'Les Deux Sources'); les autres ne tiennent pas suffisamment compte de la méthode que j'ai essayé d'introduire en métaphysique et qui consiste 1) à découper des problèmes selon des lignes naturelles 2) à étudier chaque problème comme s'il était seul, avec l'idée que si, dans chaque cas, on se trouve être dans la direction de la vérité, les solutions se rejoindront à peu près. La jonction évidemment, ne pourra plus être parfaite, comme elle l'était dans la métaphysique traditionnelle, essentiellement systématique.

Mais je ne puis m'étendre sur tout cela, en raison du peu de temps que la maladie me laisse, et aussi en raison des névralgies, probablement dues à l'insomnie, qui depuis quelque temps me rendent tout effort si pénible. Veuillez donc simplement transmettre mes remerciements à M. Horkheimer...".

Tradução de Maurício G. Chiarello.

que, por exemplo, a ontologia e a ética de valores¹ materiais possam ter tido tão grande efeito no pós-guerra é algo que se deve, entre outras coisas, ao desenvolvimento insatisfatório dos empreendimentos científicos reinantes. Disciplinas especializadas, assim como muitos setores da economia nacional, correm o perigo de se perder numa problemática formalista e de esquecer o retorno da abstração mais extrema para a realidade; outras, como uma parte da sociologia, não transitam da coleção de dados para o pensamento teórico e rebaixam a ciência a um amontoado insípido de fatos. Em face da fuga da ciência contemporânea e da filosofia a ela associada para o pólo oposto da pesquisa, a estatística genérica e a abstração vazia, a metafísica exprimiu esta situação intolerável e manteve-se vinculada, ainda que de forma problemática, com a questão relativa ao que a ciência deixa de lado. Tal como, na história contemporânea, os adversários fascistas do liberalismo tiraram proveito do fato deste não atentar para a alienação vigente entre o desenvolvimento desenfreado da economia capitalista e as necessidades reais dos homens, a metafísica do presente fortaleceu-se diante das deficiências da ciência positivista e da filosofia; ela é sua verdadeira herdeira, tal como o fascismo é o legítimo herdeiro do liberalismo².

Juntamente com sua metafísica, Bergson desenvolveu uma teoria positivista da ciência. O quanto, em sua obra, ambas se sustentam e se condicionam é um testemunho de sua estreita relação. Não somente por isto ela é característica da situação atual da história do espírito. A filosofia de Bergson cumpriu em grande medida a tarefa de trazer à luz, nos empreendimentos científicos atuais, problemas negligenciados de método e de conteúdo. A psicologia e a biologia devem importantes contribuições a ele e descortinaram novos horizontes graças a sua influência. Seu tema fundamental, o tempo real, é uma categoria central de todo pensamento histórico, de toda formulação teórica abrangente. Bergson distinguiu o tempo vivido do tempo abstrato das ciências da natureza e fez dele objeto de investigação própria. Com isto, ele foi amiúde levado até o umbral da dialética. Certo que para chegar até aí obstou a função da metafísica, também caracterizada em seu trabalho, que busca vincular a realidade ao eterno ou ao divino.

Por ocasião de seu novo livro, procuraremos aqui indicar alguns dos pontos de contato com a dialética. O fato de que todo seu pensamento esteja subordinado a desígnios metafísicos é o que termina por

falsear a parte mais fecunda de sua obra. Ao invés de colocar sua análise psicológica a serviço de um conhecimento diferenciado do contexto histórico, cada vez mais consciente de seus próprios pressupostos, ela prestou-se para introduzir e consolidar seu mito da “evolução criadora”. A contradição explosiva dessa filosofia no seu todo, de que aqui se tratará, se faz entre o pensamento por princípio a-histórico de toda tradição, a que também Bergson se filia, e seu temerário empreendimento de compreender o papel do tempo. O fato de que toda metafísica encerre necessariamente, em sua visão de mundo e no sentido dos acontecimentos por ela enunciado, a recusa de voltar a subordinar-se por sua vez ao tempo, suprime por seu próprio teor a intenção do pensamento de Bergson. Ele nega o tempo no momento em que o eleva a princípio metafísico.

A obra completa de Bergson destaca-se dentre a maior parte das manifestações filosóficas da atualidade. Ela merece ser levada a sério, e não pura e simplesmente depreciada como sem sentido, ou acatada como convencional. A crítica seguinte, que no mais decisivo o autor deve a esta filosofia, está ciente de ter salientado apenas alguns de seus aspectos.

Com sua coletânea de ensaios e conferências, o novo volume³ oferece um panorama da filosofia de Bergson. Encontravam-se dispersos em diversos periódicos de difícil acesso a maioria dos artigos, entre os quais a “Introduction à la métaphysique”, a brilhante e concisa formulação de seu ponto de vista. Somente os dois primeiros ensaios foram escritos propriamente para este volume; na forma de um relato sobre a gênese de sua visão das coisas, Bergson retoma as idéias fundamentais.

Ele partiu da doutrina de Spencer. A intenção de fornecer uma teoria filosófica do desenvolvimento apareceu também para ele como a tarefa atual da filosofia. Mas ele reconheceu como um fracasso a execução desta tarefa pelos filósofos do desenvolvimento. Seria correto, segundo Bergson, afirmar que a essência do mundo, a “substância”, é desenvolvimento; toda filosofia que descreve o ser como essência repousando em si mesmo, perdurando eternamente imutável em toda mudança, falseia a verdade. A mudança é o núcleo do ser, e não sua mera aparência exterior; é impossível explicar o mundo por meio do esquema de algo fixo e constante que muda apenas nas suas formas de manifestação. O conceito de algo permanente em suas circunstâncias mutáveis é formulado tão somente para dar conta das tarefas da vida prática. Tal

conceito não apreende o significado da realidade vital; ele pertence à imagem do mundo projetada pelo entendimento com objetivos práticos e, certamente, se enraíza fundo na consciência através da convenção lingüística.

É certo que também Spencer e as orientações com ele afins falsearam a essência do tempo. Spencer reconheceu, é verdade, que o tempo pertence propriamente ao ser, mas assumiu seu conceito do entendimento comum. Na ciência há boas razões para conceber o tempo como uma seqüência de momentos pontuais, uma vez que este é o pressuposto para ações eficazes. O começo e o fim dos acontecimentos são determinados pelo encadeamento ordenado de tais pontos, estabelecida a repetição, observada a regularidade. O fato de as ciências especializadas estarem a serviço da práxis se deve à sua disciplina de trabalho com este conceito de tempo derivado das relações espaciais. A metafísica, ao contrário, diz respeito à essência íntima da realidade. Para compreendê-la não se pode lançar mão da representação, que é adequada ao espaço. A metafísica, segundo Bergson, não se desenvolveu com a reprodução social da vida, como ocorreu com as ciências da natureza mecanicistas; ela não tem nenhuma relação com a satisfação das necessidades e concerne, antes, ao ato de intuição incondicionado, livre de todo e qualquer desígnio de utilidade.

O ensaio “*Le possible et le réel*” encerra uma continuação do que já era conhecido pelos primeiros trabalhos. Nele, Bergson procura demonstrar que a categoria do possível é um mero artifício do entendimento. Quando o entendimento faz um recorte [*Abschnitt*] do indivisível fluxo dos acontecimentos, advém a impressão de que esta porção do ser já tinha antes uma existência vaga que posteriormente se tornara “real”. Na verdade, contudo, não existem estas idéias vagas, estas puras possibilidades, a partir das quais algumas atingem a realidade, pois a vida do mundo é uma criação contínua e imprevisível. O entendimento recorta imagens isoladas e as projeta de volta no passado como possibilidades preexistentes. Quando antecipa o presente, de que contudo partiu, o entendimento toma o condicionado pelo condicionante. “*Le possible est... le mirage du présent dans le passé*” (p. 128). Chega a parecer que, com o conceito do possível, Bergson pensa nas idéias platônicas e descobre a razão de sua hipóstase. Com sua recusa associa-se a proposição de que todo acontecer seria absoluto e imprevisível. Perguntado sobre o

futuro do teatro, um espectador teria respondido: “*Si je savais ce que sera la grande œuvre dramatique de demain, je la ferais*” (p. 127). Ninguém pode mesmo saber como será o futuro antes que seja realidade. E não se assemelha a natureza, assim como, com maior razão, a história humana a uma grande obra de arte que está continuamente ainda por se fazer? Mas Bergson não pensa nas forças e tendências históricas, neste cumprir atuante do conceito de possível. Sua postura filosófica para como o mundo é contemplativa. Somente para o espectador a história futura é comparável a uma obra de arte não criada. O homem tem de levá-la a cabo, e, na verdade, em luta com forças adversas. Há esforços visando ainda atingir seu objetivo, pulsões e disposições refreadas em sua atuação, em resumo, há forças e tendências – antes de terem se realizado. Estas “possibilidades” pertencem propriamente à realidade. Não é verdade que o pensamento só alcança a possibilidade de um acontecimento quando ele já se deu; ele pode, ao contrário, ser decisivo para sua realização. Também as idéias podem devir pela força. A luta atual em torno de uma determinada transformação social pressupõe não somente que esta não seja absolutamente impossível, mas também que o desenvolvimento social no seu todo a impulsiona e põe no seu caminho uma organização da vida tornada ruim mas renitente.

Malgrado suas deficiências, este estudo esclarece, assim como muitas outras análises anteriores, uma parte do mecanismo inconsciente do aparato anímico atuante tanto na configuração da imagem do mundo natural como na filosofia acadêmica. A obra de Bergson é rica em contribuições que desvelam a espiritualidade convencional na sua origem e que, assim, apreendem e superam a forma coisificada do pensamento em sua dependência com a práxis humana. Ele critica a filosofia dogmática e não se cansa de observar que suas diferentes escolas absolutizam conceitos abstratos isolados, forjados pelo homem como ferramenta teórica em seu trabalho prático. Em seu livro precedente⁴, ele explicara a existência da moral e da religião “fechadas sobre si mesmas” a partir da necessidade de manutenção de uma sociedade existente, empreendendo deste modo a tentativa – certo que desde Marx levada a termo muito diversamente – de compreender historicamente este produto absolutizado da atividade humana. De modo análogo, nas demais obras Bergson apresentara as ciências da natureza como uma função da práxis, e criticara a hipóstase filosófica de seus métodos e conceitos fundamentais. Por esta

intenção Bergson muito se aparenta a Kant, como ele mesmo suspeita; no esforço de salvar a metafísica, ambos limitaram as ciências da natureza e reportaram-se à situação do homem finito. Em Bergson, contudo, a inclusão do conhecimento no contexto histórico cessa assim que não mais se trata da ciência mas da metafísica. O fato de que também ela dependa de condições históricas e exerça funções sociais é algo que ele não reconheceu; hipostasiou e transfigurou os resultados da intuição – nomeadamente introspecção – tal como outros metafísicos fizeram com os produtos conceituais das ciências da natureza. Ele permanece ingênuo com respeito à sua própria absolutização de um momento isolado do saber. O pensamento burguês formulou, em luta contra o absolutismo e em relação com o desenvolvimento industrial, meios cada vez mais apurados para suplantar conceitos e intuições tornados fetiche. Desde o princípio ele tomou o caminho da crítica e do esclarecimento e o trilhou resolutamente por muito tempo. Sua outra função, a fundamentação ideológica da situação dominante como princípio eterno, não se tornou, contudo, algo dispensável, mas sim premente com a crescente irracionalidade do existente. Assim ocorre que na nova filosofia cada sistema posterior critica e rejeita a doutrina fundamental do precedente com meios cada vez melhores, mas, ao mesmo tempo, cria um dogma no nível de desenvolvimento de seu próprio método que será destruído pelos seguintes. A cada um desses sistemas poder-se-ia aplicar, afirma Hegel, a palavra do apóstolo: veja, os pés daquele que não ousa sair já estão diante da porta. “Veja, a filosofia que pela tua é refutada e suplantada fica pouco tempo ausente, tão pouco quanto se tivesse se ausentado por qualquer outra”⁵. Quando Bergson, em parte de forma brilhante, demonstra a relação dos conceitos fundamentais da filosofia anterior (como representação, idéia, vontade e substância) com a atividade produtiva, e, com isso, põe a nu a absolutização dessas categorias, ele erige, simultaneamente, um novo mito metafísico pelo qual retrocede muito aquém do conhecimento hoje possível de ser atingido.

Este mito é reiterado no novo livro. Ele afirma que nosso próprio fluxo de vivências, que captamos por meio de um mergulho “intuitivo” no próprio interior, seria idêntico à vida espiritual criadora que perpassa a totalidade do mundo. As estruturas materiais, os corpos, constituem como que apenas os produtos cristalizados deste movimento universal. Nossa própria essência seria “*durée*”, isto é, um contínuo tempo vivido,

duração acolhedora de qualidades sempre novas. Este tempo concreto, “realizado”, que o filósofo compreende como nossa própria essência, ele o vê, num ato de simpatia, também como o interior da totalidade do mundo. A realidade verdadeira seria um fluir contínuo e incessante que, tanto em cada indivíduo como na totalidade do mundo, engloba constantemente a totalidade do passado com toda novidade do instante, e com ele prossegue. Esta determinação antinômica do real como identidade que é ao mesmo tempo mudança, como passagem que é ao mesmo tempo permanência, concerne somente à vida consciente. Enquanto Bergson procura interpretá-la como que a partir de baixo, através de obscuras forças biológicas, a filosofia alemã a compreendeu a partir de sua figura mais desenvolvida, o sujeito consciente de si mesmo. Também ela entendeu o mundo, é certo que num sentido muito preciso, como um processo espiritual. Com a descoberta materialista de que todo acontecimento da história até hoje, mesmo em sua ramificação “espiritual”, é conjuntamente determinado pela cega necessidade natural, a interpretação do curso do mundo feita pela filosofia do espírito foi liquidada, mas não, é certo, aquelas determinações antinômicas dos acontecimentos da vida. Bergson deixa de participar deste desenvolvimento filosófico e permanece, com isso, em um de seus níveis ultrapassados.

Mesmo quando nos entregamos à crença afirmativa de que a mudança (*changement*) contínua não seria um conceito abstrato como os princípios da filosofia dogmática, mas sim a própria realidade concreta – o conceito tendo aqui a mera função técnica de direção do olhar –, mesmo então a filosofia bergsoniana concorda em traços decisivos com os sistemas metafísicos anteriores. Ela remete a totalidade do mundo a uma essência única e eterna, afirma um sentido espiritual dos acontecimentos e destina os homens que sofrem sob condições reais à comunhão com aquela essência, isto é, à elevação espiritual. Como os metafísicos precedentes, Bergson transfigura o existente, até mesmo afirma sua divindade. Existem, é certo, grandes diferenças. Seu empreendimento é marcado pelas condições específicas de sua época e por tendências sociais determinadas; os traços otimistas e ativistas, o caráter irracional de toda descrição da *durée*, traduzem certamente o que Bergson presenciou. Mas que ele tenha visto isto e não outra coisa é algo bem fundamentado na história da situação social definida pelo seu pensamento. Uma exposição meticulosa da metafísica bergsoniana poderia

evidenciar, entre outras coisas, como ela expressa um protesto contra as formas de vida enrijecidas da sociedade burguesa de modo bem semelhante às correntes artísticas impressionistas e expressionistas, com as quais revela diversas afinidades. A mesma dinâmica histórica que então pressionou a porção emergente e progressiva da burguesia para se tornar, antes e depois da guerra, sequaz dos grupos economicamente competentes, altera também o sentido da ativista filosofia da vida, fazendo dela, amiúde contra a intenção de seus autores e à revelia do cunho progressista de crítica social, um elemento da ideologia nacional-socialista do presente. Esta mudança de sentido dos princípios escapa ao autor. Sob o título *“La pensée et le mouvant”* ele trata somente da relação do pensamento com a potência criadora eterna; o fazer histórico, cujo sentido e conteúdo de fato “movem” o pensamento, não cai no âmbito da metafísica positiva que, para eternizar sua função, deve renunciar ao autoconhecimento. Bergson não desconhece apenas a relatividade histórica de seu próprio pensamento, mas nega também aquela da metafísica anterior. Diz ele de Berkeley: *“En d’autres temps il eût sans doute formulé d’autres thèses; mais, le mouvement étant le même, ces thèses eussent été situées de la même manière par rapport les unes aux autres; elles auraient eu la même relation entre elles, comme de nouveaux mots d’une nouvelle phrase entre lesquels continue à courir un ancien sens; et c’eût été la même philosophie”* (p. 152). Como se não reinasse entre expressão e sentido, forma e conteúdo do pensamento, a mesma relação de efeito recíproco que reina entre o pensamento como um todo e a realidade!

A ingenuidade para com a história impede Bergson de situar sua pesquisa concreta num contexto histórico fecundo. Para ele, mesmo a análise da atividade do entendimento, notadamente a função espacializadora do intelecto, serve apenas para que os produtos desta atividade, os conceitos, sejam em vão explicados pela metafísica; no entanto, estes resultados deveriam ser conscientemente inseridos no processo de conhecimento social como um corretivo do estado de saber existente, como “negação determinada” no sentido de Hegel, como momento da autocrítica, para que sua própria fecundidade desabroche. Bergson fica no meio do caminho. Por meio de sua investigação a respeito da atividade do entendimento formadora de conceitos, ele iluminou um dos fatores mais importantes que intervêm na dependência das

idéias com respeito à práxis social. Com razão, ele declara inadmissível a absolutização da cosmovisão resultante do entendimento, dado o entrelaçamento de todas as categorias com o processo de trabalho. Mas ao invés de então empregar estas categorias, que a sociedade adquiriu em conjunto com a reprodução de sua vida, com correção filosófica, isto é, consciente desta origem, ele as desvincula da verdade filosófica e as remete para o âmbito “meramente” material, para a ciência dos objetos mortos. Mas a revogação da promoção fetichista dos conceitos, a liquidação do ponto de vista coisificado, de modo algum reduz a utilidade cognoscitiva destes conceitos; não significa, como julga Bergson, seu confinamento ao âmbito dos corpos sólidos. A atividade de superação [*Aufhebens*] dos conteúdos dogmáticos através da análise de sua origem constitui, muito mais, um elemento necessário do pensamento, em cujo contexto aqueles conceitos, despidos de seu caráter dogmático, poderiam assim desempenhar no futuro um papel fecundo. Também a água e o ar foram uma vez na filosofia jônica essências metafísicas. Não apenas a circunstância de que eram componentes das viagens marítimas, de que dependia a existência dos gregos, mas também diversos outros fatores condicionantes daquela hipóstase tornaram-se entrementes conhecidos, e a ilusão desapareceu; mas os conceitos nada perderam de sua validade real. Do mesmo modo, Espinosa, Hume e Fichte hipostasiaram conteúdos isolados quando alçaram a princípio universal quer a substância permanente, quer a representação sensível, quer o eu, mas estes conceitos tiveram que aparecer, em nossa imagem teórica do mundo, conformes à textura da verdade para não se tornarem abstratos e vazios. Como Bergson remete à ciência da natureza todos os conceitos do entendimento enredado na práxis, sua análise adquire uma conotação negativa. Ela limpa o terreno para seu mito do espírito criador. Enquanto o conhecimento da história real não diz respeito, de fato, tão somente ao “interior” e ao espiritual, mas também ao espaço e às coisas, e, enquanto o efeito recíproco de ambos almeja ser compreendido com o auxílio da totalidade do aparato conceitual elaborado, por sua vez, cientificamente, Bergson compõe, para além da história, seu mito da potência criadora divina e ininterrupta que se subtrai aos conceitos dos homens e só se abre ao mergulho metafísico.

A tentativa de oferecer uma filosofia do tempo concreto, isto é, de compreender a realidade não como algo fixo em si – e não somente

como algo no tempo, “quarta dimensão do espaço” estendido –, mas como o próprio desenvolvimento, a própria mudança, a própria transformação – e deste modo abstraídos da história humana –, este empreendimento temerário tinha que fracassar. Quando Bergson afirma, por analogia ao tempo interior e vivido do indivíduo, um pretenso núcleo espiritual do mundo, e assim imagina um fluxo de vivências divino como o ser absoluto, ele tem igualmente que negar o tempo. Sua metafísica panteísta, há muito tempo envelhecida, contradiz sua visão da temporalidade da realidade e suprime a si mesma. Esta contradição, que também se manifesta na distância entre, de um lado, a linguagem e o estilo de pensar brilhantes de Bergson e, de outro, a parte ingenuamente lendária de seu conteúdo, emprestou a seu trabalho, desde o princípio, o caráter dissonante. Não há nenhuma metafísica do tempo; esta é, pelo contrário, uma iniciativa em si mesma plena de contradições. O conceito de um tempo eterno também é, na concepção de Bergson, apenas uma má expressão para a dimensão do tempo, à semelhança do papel que ele desempenha nas considerações da física. No esboço das ciências da natureza feito por Bergson, cujo traçado, a este respeito, corresponde perfeitamente ao de Spencer, o tempo não é, na verdade, eterno, mas sim ilimitado. O tempo humano, ao contrário, é limitado. A duração vivida, em oposição à potência criadora divina, à duração dilatada por Bergson, deve ter um fim. Dos muitos pontos de vista sobre o tempo que se encontram na história do pensamento filosófico, e entre os quais vários fazem coro com a concepção bergsoniana da *durée*, aqueles que não se associaram estreitamente às novas ciências matemáticas da natureza foram justamente os que salientaram a finitude. Enquanto, no sentido de Bergson, a expressão “*sub specie durationis*” (p. 199) significa de fato o ponto de vista da mudança, mas ao mesmo tempo a mudança infinita, a eternidade, o discurso sobre a existência como temporária considera, senão que não dura, que ela é finita e passageira. A constatação do tempo em todo ser implica que cada ser envelheça e pereça – e não meramente que ele se transforme. Compreender o perecimento como mera transformação é o que pode levar a efeito um historiador contemplativo a respeito do passado. Também ele deve experimentar em si mesmo que o tempo, que aparece para o espectador como mera mudança, é finito para o homem que vive e sofre. Mas esta é muito mais a ilusão de um metafísico do que a de um historiador contem-

plativo, a de saltar para fora dos limites da própria existência para enaltecer, no lugar de um Deus contemplador, o panorama da totalidade do mundo. Graças a esta visada celestial, e por isto enviesada, ele se vê tentado a redimir a finitude do tempo vivido pela idéia de mudança, enquanto os homens são, contudo, obrigados a extrair a força desesperadora de que necessitam em sua atividade histórica do caráter insuperável e definitivo da morte própria e alheia. Quando Bergson substitui o conceito de desenvolvimento pelo de *durée*, ele, sem desejá-lo, faz abstração do tempo “real” e o renega.

O mito do fluxo vital está em contradição com a verdade. Bergson está convencido de ter resolvido, através de sua representação do movimento único e imediato enquanto substância do universo, uma longa série de dificuldades filosóficas e de problemas aparentes, e de ter assim liberado o pensamento ocidental de seu enredamento nos paradoxos de Zenão, derivados de um falso conceito do tempo. Mas não só isso. Ele também está convencido de ter superado o *horror vacui* metafísico, a angústia diante do nada. “*Rien’ est un terme du langage usuel que ne peut avoir de sens que si l’on reste sur le terrain, propre à l’homme, de l’action et de la fabrication*” (p. 123). O nada, diante do qual nos abismamos na angústia da morte, seria somente um equívoco conceitual do entendimento enredado na práxis, cujo deslocamento da esfera da produção para a da metafísica Bergson critica com a mesma agudeza com que critica o conceito dogmático de possibilidade. Mas a análise do nada, cuja idéia, segundo ele, surge da visão desinteressada e desconcertante de determinados objetos, destina-se, desde o princípio, a reconduzir o olhar desta miragem do entendimento para a unidade consumada do fluir inelutável da realidade. Pela íntima identificação com ela apreendemos a nós mesmos como eternos. “*Plus, en effet, nous nous habituons à penser et à percevoir toutes choses sub specie durationis, plus nous nous enfonçons dans la durée réelle. Et plus nous nous y enfonçons, plus nous nous replaçons dans la direction du principe, pourtant transcendent, dont nous participons, et dont l’éternité ne doit pas être une éternité d’immuabilité, mais une éternité de vie: comment, autrement, pourrion-nous vivre e nous mouvoir en elle? In ea vivimus et movemus et sumus*” (p. 199).

Et morimur! O metafísico Bergson acoberta a morte. Como um teólogo que promete aos homens a vida eterna, quer ele escamotear o

fato da morte com a ladainha de uma realidade eterna com a qual poderíamos nos congregar, e assim revela que sua obra exerce a mesma função que a religião e que a filosofia depois dele e com ele: consolar os homens a respeito de tudo que lhes acomete sobre a terra por meio da impostura de sua própria eternidade. As incontáveis modalidades desta ilusão simultaneamente vigentes na sociedade contemporânea ainda não foram suficientemente investigadas. Há uma escala plena destas ilusões humanas que vai da crença simples e sincera na imortalidade individual da alma, passando pela certeza de sua sobrevivência na “comunidade do povo”, até o sublime autoengano dos idealistas, aos quais bastava, para o sentimento de sua própria infinitude, possuir a imagem de um pensamento válido para toda eternidade, mesmo que irrisório e vazio. Mas enquanto nas épocas anteriores, em consequência do baixo nível de desenvolvimento dos recursos e capacidades humanas, podiam ser confundidos o efeito real e o passageiro da angústia da morte, assim como a práxis racional e a superstição, hoje faz falta uma clara distinção. O trabalho arrazoado de luta contra a morte, a atitude produtiva que se empenha por liquidar o *horror vacui*, é o trabalho solidário e consciente voltado para a melhoria das relações humanas, para o desenvolvimento de todas as boas disposições humanas, que hoje atrofiam, no sentido de combater cada vez mais efetivamente a miséria e a doença. Não há nenhum motivo para apaziguar esta angústia pelo abandonar-se a um princípio eterno, tal como exercido pela metafísica. Como hoje ela só pode adormecer as forças mobilizadas no sentido de um auxílio efetivo, a oposição da filosofia materialista se faz necessária – e também a sociedade futura requer, para ajustar contas com a ilusão derivada daquela angústia, que o pensamento desabroche não apenas ligado a interesses econômicos.

A realidade não é nem unitária nem eterna; os homens sofrem e morrem sozinhos e sob diferentes circunstâncias. A afirmação de que a realidade seria indivisível segundo sua essência contradiz o fato, caracterizado pela história ao menos na sua forma até agora, segundo o qual a humanidade se encontra dividida entre felizes e infelizes, dominantes e dominados, sãos e doentes. Os conceitos com os quais apreendemos esta separação, sua causa e consequências, são seguramente formulados pela ingerência do entendimento ordenado espacialmente; eles possuem seus condicionantes históricos, isto é, sua estrutura funda-se tanto

na situação física e psíquica do sujeito cognoscente quanto em questões passageiras. Todavia, eles participam da verdade tal como ela nos é dada no presente. A circunstância de que são formulados em conexão com a luta da sociedade pela vida aplica-se também à imagem do mundo a que pertencem e não os torna nem falsos nem inutilizáveis, apenas impede que, como parte, se arroguem a totalidade por assim dizer positiva do conhecimento. Falso é, em contrapartida, o mito bergsoniano de uma unidade, a qual não existe. A serenidade desprovida de ilusões – que se mostra em contradição com o *élan* dos verdadeiros combatentes exaltado por Bergson – provém não do pretense mergulho no absoluto que, segundo Bergson, a filosofia deve propiciar, mas sobretudo da consciência de vencer as injustas desigualdades e as calamitosas contradições reinantes, trabalhando em prol de uma situação mais feliz da humanidade. O claro conhecimento das contradições é, para tanto, um elemento tão decisivo quanto o saber acerca das tendências que anseiam pela unidade; o julgamento dos interesses conflitantes, tão importante quanto a solidariedade para com as forças de concórdia. A tarefa histórica consiste não em contemplar a unidade no mundo interior, mas sim em realizá-la no mundo exterior.

O desprezo metafísico pelo conceito analítico do entendimento, que se difundira muito tempo antes de Bergson, no primeiro período da reação contra o Iluminismo, quando do romantismo alemão, Hegel já o havia criticado, defendendo a verdade do produto transitório da abstração contra a doutrina harmonizadora dos primeiros filósofos da natureza. A análise “chega de fato só até as idéias [*Gedanken*], que são determinações conhecidas, fixas e inertes. Mas este discernido [*Geschiedene*], propriamente não efetivo, é um momento essencial; pois só porque o concreto se decompõe [*scheidet*] e deixa de ser o efetivo, ele é o que se faz movente. A atividade de discernir [*Scheidens*] é a potência e o trabalho do entendimento [*Verstandes*], o poder maior e mais extraordinário, ou melhor, absoluto. [...] A morte, se assim quisermos chamar esta falta de efetividade, é a coisa mais medonha, e conservar os mortos é o que requer a força mais extrema. A beleza impotente odeia o entendimento, pois ele exige dela o que ela não pode dar”⁶. Também o sistema hegeliano compõe uma metafísica idealista; ele possui, é certo, traços dogmáticos, mas permitiu vigorar o negativo, as carências dos indivíduos; e o discriminado [*Unterschied*], se é transfigurado, ao menos não

é banido da metafísica como construção meramente pragmática. Por isto o idealismo hegeliano mais se aproxima da realidade que o realismo biológico de Bergson.

A contradição da história real com o cântico do *élan vital* não vem à baila no novo volume; em contrapartida, Bergson volta sua atenção para o protesto das ciências exatas. Conforme sua exposição, só a intuição iluminaria a essência íntima do ser; o entendimento científico, ao contrário, deformaria a realidade, podendo ser entendido como um rebaixamento filosófico do intelecto. Conciliador, Bergson o explica como um mal-entendido. A metafísica não se colocaria acima da ciência; ela não consiste nem em sua síntese, nem em sua crítica. Antes, dizem elas respeito a objetos distintos: a metafísica concerne ao espírito, a ciência, à matéria. Dos objetos derivam, assim, os diferentes modos de consideração: o espírito requer a intuição, a matéria, o entendimento ordenador. Assim se repartem as duas grandes pretensões teóricas nas duas metades do mundo. E não se vê porque também a ciência não atingiria “um absoluto”. Ao invés da metafísica compreender-se dialeticamente na história, Bergson autoriza, neste último trabalho, e com verdadeira liberalidade, também a absolutização das ciências.

Trataremos pouco aqui das dificuldades resultantes desta concessão. Elas parecem ser originariamente provenientes da contradição entre a verdade dada pela intuição e o significado meramente prático do entendimento. Segundo o ponto de vista de Bergson de até então, o uso do entendimento desfigura a realidade, e o filósofo deve desfazer esta deformação se deseja superá-la com seu contato. Mas a partir de agora também a ciência positiva deve franquear o acesso para “um” absoluto. Esta dificuldade acrescenta uma nova obscuridade à obra brilhante. A concepção mecânica do conhecimento de Bergson – a qual remete o esforço espiritual do homem às duas partes distintas do real que, é certo, relacionam-se reciprocamente em determinados domínios –, corresponde mais propriamente ao pensamento analítico das ciências da natureza do que à intuição filosófica, tal como ele a descreve.

Quando Bergson acompanha este problema, vem à luz um pensamento cujas conseqüências deveriam conduzir para a superação da metafísica e para o pensamento dialético. Ele fundamenta sua concessão, segundo a qual também a matéria representa uma realidade e não só uma ficção do entendimento, entre outras com a consideração de que

uma palavra perde seu sentido quando lhe falta um complemento que a defina. Todo sistema, o conceito elevado ao ponto mais alto como princípio único que deve englobar toda realidade, tem mesmo que fracassar porque o sentido determinado do conceito não se funda por si só, mas igualmente pelo princípio que ele delimita. *“Nous le disons plus haut: qu'on donne le nom qu'on voudra à la 'chose em soi', qu'on en fasse la Substance de Spinoza, le Moi de Fichte, l'Absolut de Schelling, l'Idée de Hegel, ou la Volonté de Schopenhauer, le mot aura beau se présenter avec as signification bien définie: il la perdra, il se videra de toute signification des qu'on l'appliquera à la totalité des choses... Peu m'importe qu'on dise 'Tout est mécanisme' ou 'Tout est volonté': dans le deux cas tout est confundu. Dans le deux cas, 'mécanisme' e 'volonté' deviennent synonymes d' 'être', et par conséquent synonymes l'un de l'autre. Là est le vice initial des systèmes philosophiques”* (p. 59). Levando mais adiante este pensamento, Bergson teria alcançado a verdadeira figura do pensamento. Pois aquilo que se aplica a um conceito, aplica-se igualmente a um par de conceitos. Dois princípios gerais, tomados de modo não dialético, poderiam juntos tão pouco apreender a totalidade do mundo quanto um só. A vontade deixa de ser vontade quando deixa de ter uma matéria adversa contra si, mais ainda, quando não se destaca da mera representação, com a qual está por sua vez relacionada. Ademais, não se poderia entender como o que são nem a vontade, nem a representação e nem o mecanismo físico sem a consciência de que, e em que medida, dissipar-se-iam fora dos eventos psicofísicos vitais nos quais obtêm sua unidade característica. A tese segundo a qual os três princípios reunidos poderiam significar em conjunto o que se designa nos conceitos concretos, por exemplo, no conceito de pulsão, pressupõe que quase nada se perde com a abstração, que a atividade de separar nada muda. Contudo, mesmo as páginas mais perspicazes da obra de Bergson deixam claro que as formas abstratas dos fatos nunca são idênticas às partes reais, e meramente reuni-las nunca refletiria a vida originária dos objetos⁷.

Se assim é, então aquilo que Bergson assinala a respeito dos conceitos isolados mais elevados dos sistemas filosóficos aplica-se, da mesma forma, aos demais conceitos e complexos de conceitos: todos eles necessitam, para seu entendimento, dos outros conceitos de que se distinguiram. Mas um conhecimento qualquer não basta para estabele-

cer a justa relação daqueles conceitos isolados com a realidade. Isto requer sobretudo a consciência de todo o processo através do qual o sujeito, ao entender-se com seu mundo – o que sempre se dá no contexto de um desenvolvimento social determinado –, chega com sua definição àqueles conceitos abstratos. Como a formulação de conceitos não é só um processo de subtração [*Weglassen*], mas um processo dotado de determinada direção dada por motivações e interesses tanto sociais quanto individuais, também o percurso inverso, do conceito à realidade, apresenta-se a cada vez não só como um acréscimo de particularidades. Contribui para o emprego correto de um conceito, em primeiro lugar, a reflexão sobre o processo no qual se configura a estrutura teórica que o compreende, e, depois, o movimento de pensamento que vai de cada parte desta estrutura até ele. O pensamento torna-se tanto mais progressista e verdadeiro quanto mais, nos seus conceitos e juízos, em suma, em todas as suas manifestações, ele se faz acompanhar da consciência das atividades materiais e teóricas da sociedade. As categorias fundamentais do materialismo dialético refletem propositadamente não somente a práxis social contemporânea, mas também a vontade premente de sua transformação. Assim, também a relação do conceito com seu objeto não permanece a mesma de uma vez por todas; pois cada configuração teórica só possui efetivamente validade enquanto condiz com a realidade constantemente mutável e com as novas exigências originárias da situação do conhecimento.

Da diferença de princípio entre a representação estabelecida e a realidade movente, origina-se o ponto de vista dialético, segundo o qual cada caracterização determinada de uma realidade concreta é unilateral e requer a contradição. Bergson observou muito bem este traço de toda teoria, esta característica necessariamente inerente a todo teorema, por mais que se reporte à realidade, e só por causa desta consciência deixa atrás de si a maior parte da filosofia contemporânea: “*Les concepts... vont d’ordinaire par couples et représentent les deux contraires. Il n’y a guère de réalité concrète sur laquelle on ne puisse prendre à la foi les deux vues opposées et que ne subsume, par conséquent, aux deux concepts antagonistes. De là une thèse et une antithèse qu’on chercherait en vain à reconcilier logiquement, pour la raison très simple que jamais, avec des concepts ou points de vue, on ne fera une chose*” (p. 224). É certo que não se pode reconstituir um processo real através da mera adição de

signos conceituais. Justamente por isto se requer a capacidade teórica, para dar vida ao conceito numa representação acolhedora do objeto. Em nada difere o método dialético. Mas, para Bergson, aquela diferença entre conceito e realidade é apenas um argumento para rejeitar no todo o pensamento conceitual e se abandonar unicamente à intuição. “*Par là [isto é, pela intuição], on voit sortir de la réalité la thèse et l’antithèse, on saisit du même coup comment cette thèse et cette antithèse s’opposent et comment elles se réconcilient*” (*id.*). Que a intuição mostre como determinações conceituais opostas se fazem necessárias no conhecimento e se superam [*aufheben*] na compreensão abrangente, é o que não deve acarretar de forma alguma a rejeição do entendimento na filosofia, mas sim desvelar a relação problemática entre a lógica abstrata e o processo de domínio espiritual da realidade. Conteúdo e função do pensamento mudam no curso da história; não são uma e a mesma coisa de uma vez por todas nas diversas classes de uma sociedade. A conservação do conhecimento adquirido não se efetiva pelo rígido apego a formas teóricas, mas sim pelo empenho adequado, por parte do saber existente, na resolução dos problemas colocados pela história. Com isto, nada permanece imutável. A fidelidade a uma idéia pode estar mais distante de sua inflexível reafirmação do que de sua adulteração em razão da aparência contraditória. A interpretação da totalidade do mundo derivada de dois conceitos isolados não é menos insuficiente que a oriunda de um só, e o princípio da *durée* e do espírito de Bergson não se torna melhor quando ele o restringe a apenas uma metade do mundo e abriga a matéria morta na outra metade.

O conjunto das idéias [*Anschauungen*] de Bergson sobre o conceito correspondem à situação da lógica pré-hegeliana; do contrário, ele não teria podido conceber o pensamento apenas como construção de rígidos invólucros conceituais, como procedimento puramente mecânico – e assim rejeitá-lo. Mesmo a ciência matemática da natureza corresponde mal a esta representação do pensamento, pois os interesses sociais neste domínio e o tipo de processo simples de que neles se trata transformam-se tão lentamente que, de fato, poucos são os observadores capazes de notar as variações de estrutura e as mudanças de função da teoria, de modo que para a maioria dos especialistas e para os leigos os processos científicos aparecem como mero ordenar e distinguir. O rígido encadeamento dos conceitos entre si e a firme coordenação da

totalidade do sistema com a realidade são acatados como ideal do conhecimento. Bergson compartilha esta definição da ciência com o ponto de vista tradicional. Nem a realidade nem o significado da ordenação permanecem, contudo, os mesmos, de modo que a coordenação e a construção conceituais não devem ser simplesmente revogadas, mas sim postas em correlação com a práxis e, assim, reconhecidas no seu significado meramente passageiro e limitado. Toda teoria, por meio da reflexão renovada tanto sobre seus próprios pressupostos como sobre o elemento desabrochado do objeto, busca reiteradamente reajustar-se à realidade, somente graças ao que libera-se o conhecimento nela contido; as definições correlatas reestruturam-se em conhecimentos posteriores, do contrário elas perdem sua verdadeira validade. Chama-se pensamento esta atividade em conjunto intelectual e social vinculada aos compromissos e lutas práticas; o ordenar é, de fato, apenas uma parte dele, e o produto da ordenação, conceitos e juízos fixados em signos, são apenas figuras cristalizadas deste fazer vital. Contudo, o saber sedimentado nas palavras colabora efetivamente com sua própria reformulação, e não se encontra, enquanto “condicionado socialmente”, pura e simplesmente interdito filosoficamente. Porque Bergson, em consonância com a pior parte da lógica e da teoria do conhecimento já superadas, iguala o pensamento conceitual ao estabelecimento de sistemas acabados, desconsiderando sua função efetiva no processo histórico, ele também desconhece sua verdade e volta-se para a crença equivocada de que haveria uma faculdade para a verdade colateral ao pensamento, vale dizer, uma faculdade, no mito esboçado, colateral ao conhecimento conceitual.

Se o ponto de vista a respeito do pensamento resultasse não, como em Bergson, da ciência da natureza, mas antes do conhecimento histórico, então despontaria claramente seu traço característico dado pelo esforço das distintas forças físicas para a constituição de uma teoria que se torne justa em face dos interesses e compromissos mutáveis. Aquilo que Bergson chama de intuição e simpatia desempenha no pensamento um papel análogo ao definir e ordenar. Tão logo este momento não mais reflita sua função mutável, consoante a sua situação real e social, e venha a se erigir como método único e absoluto, seus resultados tornam-se tão fantasmagóricos como ideológicos. Na psicologia, por exemplo, a introspecção e a “simpatia” bergsonianas têm um peso maior que na pura ciência econômica. Contudo, abstraído o fato de que também na

psicologia dos valores este ato varia de acordo com o nível de desenvolvimento do problema, este assume, mesmo na estrutura global do conhecimento, forma e significado extremamente distintos em função dos compromissos do momento histórico. Quando se trata, por exemplo, de conquistar e formar grupos sociais em prol de um pensamento, como na construção de uma nova economia popular, necessita-se em grande medida do saber psicológico. A psicologia desempenha aí um papel tal como a economia na influência das massas, e quanto mais estes dois ramos teóricos estiverem desenvolvidos, tanto melhor as tarefas serão levadas a efeito. Mas a psicologia possui feições distintas nos dois níveis nos quais seu objeto se desenvolve. A metafísica de Bergson funda-se na sobrevalorização do lado intuitivo da atividade espiritual, o qual, é certo, foi bastante descuidado, até mesmo renegado, pelos racionalistas. O resultado de sua concepção intuitiva é, contudo, tão a-histórica e abstrata quanto o sistema de qualquer um daqueles dogmáticos. O caráter abstrato não se deixa eliminar quando se afirma que a realidade seria o próprio mover-se, que seria mudança contínua – a idéia de mudança isolada e eternizada é tão estática e abstrata quanto qualquer conceito hipostasiado –, mas sim quando, em razão de uma radiografia, certo que sempre inconclusa, do pensamento como função humana variável, cada conceito e cada intuição isolados vêm-se inserido na estrutura global da situação continuamente mutável do conhecimento. Com isto desvanece certamente a possibilidade do emprego fetichista da faculdade espiritual; ela perde sua função asseguradora.

Os princípios metodológicos, através dos quais a função metafísica do pensamento é superada, foram já no tempo de Spencer formulados de forma clássica por Hegel: o atuar em conjunto das forças anímicas no conhecer; o pensamento como atividade em que a apercepção e o sentimento não são meramente opostos, visto que os dados imediatos só são acolhidos numa correlação de fato; a tarefa de descobrir, no próprio processo de pensamento, condicionantes, limites e deficiências de suas próprias formas. Avaliado segundo estes princípios, o projeto de Bergson mostra-se antiquado. A filosofia deve se abandonar às “*qualitates occultae*” da alma, como a física deve se entregar àquelas da matéria. Confiar na força do pensamento abstrato – seja ele entendimento, intuição, ou uma faculdade psíquica qualquer –, entregando-se a um absoluto unitário, isto não é senão um caso particular da superstição que faz

segredo das coisas para subscrever forças de ação miraculosa. Não é abstraindo-se da história, mas sim tomando consciência de sua correlação com ela que todas as faculdades espirituais organizadas em pensamento podem conseguir que “*la connaissance s’installe dans le mouvant et adopte la vie même des choses*” (p. 244).

Quando o metafísico se julga ele próprio independente do tempo, deve mesmo desconhecer todo empenho teórico realizado ao seu redor. Trabalhos notáveis de historiadores não têm lugar na obra de Bergson. É próprio do seu limitado modo científico-natural de pensar o fato de que venha a exprimir, com a análise do possível, o abuso do conceito por parte da filosofia acadêmica no sentido de idéias pré-existentes, mas não seu emprego produtivo em prol das tendências históricas. Não lhe escapa a função da ciência na técnica e na indústria, mas sim o significado da teoria para a luta histórica. Não trataremos aqui desta deficiência expressa, mas de uma decorrência menor. A crença de que tudo o que passou, mesmo sem a atividade conscientemente dirigida da recordação, existe no presente e “avança” no futuro – afinal a mudança real é contínua –, interdita não apenas o papel dos historiadores na luta por novas formas de vida social, mas também sua missão de conservar na memória o desaparecido: “*La mémoire n’a... pas besoin d’explication. Ou plutôt, il n’y a pas de faculté spéciale dont le rôle soit de retentir du passé pour le verser dans le présent. Le passé se conserve de lui-même, automatiquement*” (p. 193). O exercício desta faculdade especificamente renegada por Bergson é o ofício do historiador. Não resta nenhuma dúvida de que ele necessita para tanto de uma força instintiva que, desde seus primeiros escritos, Bergson contrapõe com razão à teoria compartimentada da memória. Reina ação recíproca entre, de um lado, a estruturação inconsciente, ocorrida ao longo do passado, de cada célula social e individual e, de outro, a memória ordenadora deste passado que elabora as primeiras experiências dispondo-as, no futuro, a serviço de seu trabalho consciente. Através do ordenar e conservar intencionais, que Bergson bane da metafísica, a história põe-se a si mesma não somente como instrumento a serviço de melhores relações sociais, mas também como espelho da injustiça passada. Nenhum futuro pode mais remediar o que ocorreu aos homens que sucumbiram. Eles jamais serão exortados para se regozijarem na eternidade. Natureza e sociedade executaram com eles sua obra, e a idéia do juízo final, que

acolhe o infinito anseio nostálgico [*Sehnsucht*] dos oprimidos e moribundos, não passa de um vestígio do pensamento primitivo que desconhece o papel insignificante do homem na história natural e humaniza o universo. Só em meio a esta monstruosa indiferença a consciência humana pode ser o lugar que deixa de tolerar a injustiça, a única instância que não se dá por satisfeita. O bem onipotente consagrado a resolver o sofrimento na eternidade foi, desde o princípio, mera projeção dos interesses humanos no universo cego e desapiedado. Arte e religião, em que este sonho encontrou expressão, são tanto testemunhos diretos desta insatisfação como, por outro lado, tornaram-se puros meios de dominação em vários momentos da história. Agora, quando deve ruir a confiança no eterno, a história se configura como a única testemunha que a humanidade do presente, e mesmo a de outrora, pode ainda enviar às queixas e acusações do passado. Mesmo se este apelo não puder converter-se em força produtiva por uma sociedade melhor, a função da recordação por si só coloca o ofício do historiador acima daquele do metafísico.

É de Bergson a frase: “*La règle de la science est celle que a été posée par Bacon: obéir pour commander. Le philosophe n’obéit ni ne commande; il cherche à sympathiser*” (p. 158). Involuntariamente, esta formulação exprime com justeza a situação social em que se encontra a filosofia atual. A nós nos parece que deste esforço intelectual tornado impotente a humanidade tem o direito de esperar não tanto uma simpatia indiscriminada para com a realidade, mas antes o conhecimento de suas contradições. Simpatia para com o todo é algo tão vão quanto aquele conceito universalmente abrangente que Bergson critica com razão.

Notas

1. *Wertethik* / 1934: *Wertphilosophie*, filosofia dos valores [nota dos editores das obras completas].
2. Cf. *Zeitschrift für Sozialforschung*, 3, 1934, p. 164-75.
3. Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, Paris, 1934.
4. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932.
5. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in *id.*, v. 17, p. 45 s.
6. Hegel, Prefácio à *Phänomenologie des Geistes*, in *id.*, v. 2, p. 33 s.
7. Cf. p. 210-8.